

研究論文

存在と言葉

—— ハイデガーにおける〈言語論的転回〉 ——

吉本 浩和

Sein und Sprache

—— Sprachliche Wende bei Heidegger ——

HIROKAZU Yoshimoto

【要 約】 本論は、二十世紀の思想を刻印づける「言語論的転回」におけるハイデガー哲学の独自の意義を明らかにすることを試みた。言葉との対決を通して存在へと迫るという態度が直面する問題は、言葉の存在とはそもそも何か、そして言葉を通して接近される「存在」という言葉はそもそも何かという問題であり、更に、言葉の「存在」という場合の「存在」という言葉は何かということも問題になる。「言語論的転回」が首尾一貫して遂行されるためには、このような問題自身に言葉との対決を通して迫らなければならない。本論は、初期ハイデガーから中期以降のハイデガーへの思惟の「転回」を、「言語論的転回」のはらむ以上のようなアポリアへの躍入として捉え、「言語論的転回」の首尾一貫した遂行として後期ハイデガーの言語論位置づける。ハイデガーにおけるこのような「言語論的転回」の遂行は、伝統的な言語論自身を転回し、伝統的な言語論が根づく形而上学的言語空間自身の転回を目指すものであることが明らかにされる。

序論

存在と言葉との交錯をめぐる問題は、現代哲学の中心問題である。存在論の伝統的問題を言葉の不明晰さに起因する擬似問題と断じ、言葉の論理的分析を通してそれを解消するというアプローチにせよ、逆に、一切の知は、まさに伝統をおいてはなく、従って伝統から生い立った言葉なくしてはないと見做し、知の積極的な可能性として伝統的な言葉を引き受け、その解釈を軸にして存在の問題へと迫るにせよ、いずれにせよ言葉との対決を通じて存在の問題へと迫るという方法論的自覚が現代哲学を特徴付ける。「ふさわしい言葉について語ることによって

世界について語る」という＜言語論的転回＞the linguistic turn<sup>1</sup>を、＜言葉との対決を通じて存在の問題へと迫る態度への哲学の方法上の転換＞という最広義の意味で用いることが許されるとすれば、まさにこの＜言語論的転回＞こそが現代哲学のメルクマールであるといえよう。

ここで次のような原理的な問題が生じる。即ち、言葉との対決を通して存在へ迫るというアプローチにおいて、それを通して存在へと迫られる「言葉」自身の「存在」とはそもそも何か、という問題であり、逆に、言葉を通してそこへと迫られると言われる「存在」という「言葉」はそもそも何か、という問題である。しかも、＜言語論的転回＞を貫徹しようとするならば、以上のような問題自身が、「言語論的」に、つまり言葉との対決を通してアプローチできるのか、ということさえ問題になりうる。我々はここで自己言及性の果てしない循環に巻き込まれてしまう。むしろ、このような大仰な問題に敢えて踏み込まないで、個々の具体的な言語分析を専ら遂行すべきであるという禁欲的な主張こそが＜言語論的転回＞の積極的な意義であると言われるかもしれない。しかしその場合でも次のような内在的な問題が生じる。即ち分析されるべき言葉に対して分析の所産としての言葉が、＜何らかの観点＞から見て、より本来的な言葉であり、存在へのアプローチによりふさわしいものであるという卓越性がなければそもそも分析した意味がない。その際の卓越性の判定は、結局、何が本来的な言葉であり、何がその言葉によって接近されるべき存在であるかという＜何らかの観点＞によって決定される。具体的な分析の妥当性が争われる際に、まさにその妥当性の基準自体が問題となる。この場合その＜何らかの観点＞自身が「言語」的に与えられるとすれば（さもないと＜言語論的転回＞は貫徹できない）、その「言葉」自身はどこからどのように汲み出されてきたのか？それが妥当性を持つのは、それが「存在」そのものから汲み上げられてきたものであるからなのか。その場合「存在」という言葉は何を意味するのか……。やはり果てしない自己言及性の泥沼は回避できない。「言葉が先か、存在が先か」という伝統的な問題でさえ、鶏と卵の関係のようなパラドクスをはらむ。＜言語論的転回＞をラジカルに突き詰めていけばいくほど、我々は、このパラドクス以上に紛糾した事態——＜言葉の存在＞と＜存在の言葉＞との重層的な循環——に巻き込まれる。おそらくこのアポリアは解決不能であろう。むしろ、＜言語論的転回＞のラジカルな遂行は、このアポリアに飛び込み、そうすることで＜言葉への途上＞にあり続けることに存するように思われる。

本論の課題は、このようなアポリアをはらんだ＜言語論的転回＞の中にハイデガーの思惟、とりわけ彼の思惟のいわゆる「転回」Kehreを位置づけ、後期ハイデガーがまさに上述の意味で＜言葉への途上＞——後期ハイデガーの言語諸論文を収めた著作名でもある——にあり続けようとしたことを明らかにすることである。さしあたって次の三点が問題になる。

a) 1930年代における「転回」以降のハイデガーの「存在の思惟」は、伝統的形而上学の根本語や詩的言語の解釈という言語的営為を通して存在そのものに迫ろうとする態度を自覚的に採るようになる。「存在の思惟は語を見守りhüten、この用心深さBehutsamkeitにおいて語の使命を満たす。それは言葉の使用に対する気遣いSorgeである」（Ga.9, S.311）と言われる。「存在の思惟」が「言葉の使用に対する気遣い」であるという点で、「転回」以降のハイデガーは——「理想言語」の構成や「日常言語」の分析とは異なる独自の仕方ではあるが——＜言

語論的転回>を遂行していると言えるのではないか。

b) 言葉への省察が深まるにつれて、ハイデガーは、「言葉の本質」das Wesen der Spracheと「本質の言葉」die Sprache des Wesensとの間の一種の力動的な循環関係の中への飛び込もうとする(Vgl., Ga.12, S.166, 189ff.)。言葉の存在の「本質的な立ち現れ」Wesungこそが、まさしく「存在」の「本質的な立ち現れ」Wesungであるとされ、しかも<言葉の存在>と<存在の言葉>とがこのような相即するレベルへの廻行それ自身が、詩的言語の解釈といった言語的営為を通してなされる。このように「言葉を、言葉として、言葉へともたらず」(Ga.12, S.230) ことを試みる後期ハイデガーにおいて、<言語論的転回>のラジカルな遂行が逢着する上述のアポリアが、際立った形で生き抜かれている——その中に敢えて飛び込み、<言葉への途上>にあることがなされている——ように思われる。この意味でハイデガーの<言語論的転回>は、まさに<言語論的転回>の方法論的にラジカルな遂行として解釈できるのではないか。

c) ハイデガーは或る講義(『パルメニデス』1942/43年)の中で『存在と時間』(1927年)を回顧して次のように述べている。「存在は自らを語の中へと源初的に贈る」のであり、『存在と時間』における『時間』とは、このような「語の源初的根拠に対する先行的名称Vorname」にすぎない。むしろ『存在と語』という西洋の本質的歴史の方がより源初的に経験されている」のであって、従って「『存在と時間』という論攷は、存在自身が西洋的人間に対してより源初的な経験を送り遣わすという性起への示唆にすぎない」、と(Ga.54, S.113f.)。初期ハイデガーから中期以降の思惟へのハイデガーの「転回」は、『存在と時間』から「存在と語」に向けての「より源初的」な次元への廻行として解釈できるのではないか。この意味でハイデガーの思惟の「転回」自身を、「存在と語」に向けての言語論な<転回>として捉えることができるのではないか。従って、aやbの意味での<言語論的転回>(の方法論的にラジカルな遂行)は、ハイデガー自身の思惟の「転回」としていわば内在的に生起してくるのではないか。

以上のような重層的意味を持つ<言語論的転回>としてのハイデガーの思惟の「転回」が、<どこから>Woher、<どこを通して>Wodurch、<どこに向けて>Wohin、遂行されるかという三つの段階を経て、以上の問題を論じていきたい。

## 1、ハイデガーにおける<言語論的転回>の<どこから>

—『存在と時間』における<言語論的転回>の不徹底性—

『存在と時間』は、哲学の究極の職務を次の点に見出している。即ち、「とめどない語の神秘主義」を防ぎつつも、「最もエレメンタールな語の力」を「護持」し、「仮象問題Scheinproblemの源泉として機能するような無理解性へと、語が、通俗的悟性を通して平板化される」ことを防ぐということである(Ga.2, S.291)。更に『存在と時間』は、存在と言葉へのそれなりにラジカルな問いを通して、「解釈学」といったものに単なる文献解釈術や人文科学の方

法ではなく存在論の方法としての可能性をも開く。以上のような意味で『存在と時間』は、＜言語論的転回＞に独自の寄与をしているともいえる。にもかかわらず『存在と時間』の方法論自身は、十分な仕方で＜言語論的転回＞を貫徹しておらず、そのことが『存在と時間』を破綻させ中期以降の思想への「転回」を強いる。言葉と存在の関係への省察の不徹底性が『存在と時間』の「根本欠陥」Grundmangelであると、後になってハイデガー自身も認めている<sup>2</sup>。以上の主旨で、ハイデガーにおける＜言語論的転回＞が＜どこから＞生じたのかを論じることが本章の課題である。

『存在と時間』においてハイデガーは、言葉の所在を、単なる記号や言表された命題からではなく、それらの第一次的な産出の場である「語り」Redeという人間存在の遂行様態から実存的に捉え返す。そして「語り」自体は、存在者との出会いの場を開示する「情態的理解」の「分節化」Artikulationとして実存論的に位置付けられる。「このハンマーは重すぎる」という陳述が単に無意味な音声の生起ではなく、現実の「語り」であるのは、〈このハンマーの道具的不適切性という状況が、先行的に「理解」されている全体的道具連関から「分節化」されること〉が、その発話の第一次的場面で生きられているからである。「理解」されつつ生きられている世界の分節化の生起である「語り」に「言葉の実存論的存在論的基礎」が求められるのである（以上Ga.2, S. 204-221参照）。

世界や物が、人間存在との具体的係わりにおける世界や物（例えば道具的世界や個々の道具）として「在る」ということは、それらが、情態的理解を通して人間存在に出会われて「在る」ということである。従って、世界や物の「在る」仕方は、人間存在がそれらと係わる「在り方」（つまり情態的理解の在り方）において構成される。ハイデガーは世界の中で物とそのように出会いつつ「在ること」として、人間で「在ること」を存在論的に捉え返し、このような人間の存在様式を「世界・内・存在」として捉える。ここにおいて、我々の認識が対象に従うのではなく、対象が我々の認識に従うというカントの「コペルニクス的転回」が、単に認識経験の位相ではなく、人間存在のより包括的な経験の場面（道具との交渉という実践的場面を含む）にまで拡張される。しかもその拡張は、人間存在とはそもそも何か（そして世界や物の存在とはそもそも何か）に関するラジカルな捉え返しにおいて存在論的に遂行されている。「コペルニクス的転回」のこのような存在論的拡張において、カントが問題にしたようなニュートンの自然としての世界のみではなく、歴史的・実践的に生きられている世界や物の存在の構成が、人間存在の在り方との相関性において論じられる可能性が開かれる。しかもそのような出会いの可能性（＝情態的理解）の「分節化」の生起として、言葉の生起（＝「語り」）が位置付けられている故に、このように分節化された世界や物の存在が言語分節と表裏一体であるという事実の「可能性の制約」が存在論的に権利付けられる。即ち、存在者の存在の構成に関して、カントにおいて超歴史的な「カテゴリー」による「総合」が持っていた位置を、歴史的・事実に生成した「言葉」が持つという可能性が原理的に——言葉が人間の世界観、事物観を反映しているというありきたりの事実の追認ではなく——開ける。このようにして、歴史に生起した言葉を介して存在へと迫るというアプローチが存在論レベルで権利づけられる。かくして

『存在と時間』において、カント的な超歴史的「カテゴリー」から歴史的・事実に生起する「言葉」へと存在論的に拡張された「コペルニクスの転回」は、＜言語論的転回＞に対する根本的な基礎を与えるようにも見える<sup>3</sup>。

しかしまさにこのような可能性を持つ『存在と時間』という哲学的思索の遂行自身は、必ずしも十分な仕方で＜言語論的転回＞を成し遂げているとは言えない。つまり、『存在と時間』という論攷自身が、言語を軸とする或る意味での解釈学的営為であるにもかかわらず、その点の方法的自覚が徹底していないように思われる。ここで問題になるのは、『存在と時間』の内部で存在論的に位置付けられたレベルの「言葉」ではなく、そのように位置付けること自身としての『存在と時間』において用いられるレベルの「言葉」である。これは何も挙げ足通りの批判ではない。というのもまさにこのレベルでの存在と言葉の問題は、ハイデガー自身が後に『ヒューマニズム書簡』において表明するような問題、つまり『存在と時間』が「形而上学の言葉の助けを借りて」（下線は吉本、Ga. 9, S.328）しまった問題として表面化してくるからである。しかもこの問題は、『存在と時間』に対する単なる外在的な論難ではなく、それを挫折させた内在的アポリアにも連関する。それを見てみよう。

『存在と時間』における言葉の問題の不徹底さは、「語り」の位置付けの曖昧さ乃至不整合において端的に示されている。即ち、a) 或る箇所において「語り」は、「情態性」や「理解」と「実存論的に等しく根源的」であるとされる（Ga.2, S. 213）。b) しかし別の箇所において、「完全な開示性」は「理解」「情態性」「頹落」によって構成されるとされ、「語り」は開示性の分節化にすぎず、「語りは第一次的には何らかの特定の脱自態において時熟するのではない」といわれる（Ga.2, S. 461）。c) 更に別の箇所では「語り」は「ロゴスの根本意義」として解され、「語りとしてのロゴス」は「或るものを見させる（ファイネスタイ）」というまさに「開示性」そのものとして捉えられてもいる（Ga.2, S. 43、この意味での「語り」が「転回」以降に中心的な意味を持つようになることは、第三章、特に注16参照）。

このような不整合は「分節化」という言葉の曖昧さに起因しているとも考えられる。「理解は・・・常に既に分節化されており」、「語りは理解可能性の分節化であり」、「語りつつ分節化することのうちで分節されたものそのものを、我々は意義全体と名付ける」（Ga. 2, S. 213f.）とすれば、そしてハイデガーにおいては「世界」とは「意義」の全体性にほかならないとすれば、まさに世界の存在は「語り」において第一次的に構成されるとは言えないか？一切の分節を持たないものはそもそも「理解」不可能であり、むしろ「分節化」の働きにこそ「理解」の本質が存するのではないか？というより、そもそも「或るものを見させる」ということが、その「或るもの」を背景から一定の仕方でとりまとめ切り出すことであるとすれば、この意味での「分節化」はまさに「ロゴスの根本意義」として、最も根源的な世界開示の在り方を指していると解することさえできる（→c）。あるいは「語り」における「分節化」とは、先行的かつ潜在的に与えられた分節化可能性の枠組み（地平）の事後的な分明化ないしその枠組みの中での偶然的な細分化といういずれにせよ二次的なレベルでの「分節化」のことを指していると解し、「理解」とはそのように「語り」そのものを可能ならしめる第一次的な地平で

あると解すれば、確かにここでの「語り」は第一次的には特定の脱自態において時熟するものではない」ことになる(→b)。しかしこの場合、このレベルでの理解そのものに一定の内容を与える第一次的な分節性自体(理解は「常に既に」分節化されている!)は、いかに生起するのかということが問題になる。ここでその分節性自身が「語り」の産物であるとすれば、「理解」と「語り」とは循環的に結びついているものとして両者は「等しく根源的」にある(→a)とも言える。

以上のように「分節化」にはさまざまレベルが考えられ、このような多義性の故に「語り」の位置が曖昧になり、上述のような不整合が生じる。問題は、この曖昧性が以下のように『存在と時間』そのものの成立の根本問題に跳ね返ってくることである。『存在と時間』の根本的な前提は、人間が先行的・潜在的に持っている存在「理解」を「分節化」しつつ主題化することによって「存在」という言葉の持つ様々な意味を統一的に明かにできるということである。ハイデガーは、存在の意味のこのような「分節化」の地平としての機能を果たすものとして「時間」(この機能を果たす「時間」は「テンポラリテート」と名付けられている)を摘出しようとする(『存在と時間』という表題の意味はまさにこの点に存する)。このように『存在と時間』は、「存在」という言葉をめぐる「理解」の「分節化」の遂行として、それ自身が「語り」としての性格を持つはずのものである(「語り」の定義から言えばそうなるはずである)。しかしこの点についての方法論的自覚が『存在と時間』においては不十分であり、このレベルでの「理解」(=「存在理解」)とその「分節化」との関係に関して、上述の<曖昧性>が跳ね返ってくる。即ち、存在の様々な意味の統一的な分節化可能性の地平とされる「テンポラリテート」が、歴史的に生起した「語り」先だってアプリアリに与えられていると解すれば、存在への問いは、この<超歴史的>な地平の分節性を事後的に分明にするというレベルでの「語り」(→b)を通して答えられることになる。「普遍的な現象学的存在論」(Ga. 2, S. 51、下線は吉本)を標榜する『存在と時間』は、確かにこのような解釈も許す。しかし他方で『存在と時間』は、存在への問いは歴史的な問いであると明言しており(Ga.2, S.28)、その場合、存在「理解」が「常に既に」持つ分節は、歴史的に生起した「語り」を通して(つまりアプリアリに天から与えられた「普遍的」なものではなく)その都度形成されてきた(→a)と考えるべきではないか。「テンポラリテート」というものも、結局は、このようなレベルでの「語り」の<歴史的>な産物ではないかという疑義を差し挟むことが可能なのである。実際、ハイデガー自身が存在の理解地平として「時間」に着目したのも、「存在」に関して歴史的に「語り」出されてきた諸々の言葉が「時間」に注目して分節されている(「超時間的なもの」、「時間的なもの」、「外時間的なもの」という分節、あるいはギリシア哲学では存在はパルーシア=現在として時間的視座から捉えられた)ということから来ているのである<sup>4</sup>。しかし更に突き詰めて考えれば、このような歴史的な分節化において初めて人間が存在者との関わりを開く一定の視野が開かれ、存在者を一定の枠組みの中で「見る」ことができるようになるということもでき、だとすれば、まさにこの「語り」は、根本的なレベルで「或るものを見させる」ことの生起として、「ロゴスの根本的意義」を担うものであることにもなるのではないか(→c)。

『存在と時間』自身の根本的前提のはらむ以上のような曖昧さの根底にあるのは、存在についての言葉を「語り」出すまさにその「語り」自身の存在のステイタスが『存在と時間』において曖昧なままに放置されているということである。『存在と時間』自身が、存在について伝統的に「語り」出された「言葉」（伝統的形而上学の言葉）に制約された、それ自身が存在についての「語り」（存在の多様な意味の統一的な「分節化」）であり、このレベルでの「語り」に、『存在と時間』の内部で論じられた「語り」の位置の曖昧さが自己言及的に跳ね返ってくるとき、その曖昧さは『存在と時間』そのものを動揺させ、破綻に導くことになる。

我々がここで突き当たっている事態は、一般的に言えば、＜言語論的転回＞のラジカルな遂行が巻き込まれざるを得ないパラドクス——＜存在の言葉＞と＜言葉の存在＞との重層的循環——に他ならない。先に述べたように『存在と時間』は、カント的な「コペルニクスの転回」の発想を踏まえながら、それを歴史的・事実に生起する「言葉」へと存在論的に拡張し、＜言語論的転回＞に対する根本的な基礎を与えるかに見えるものではあるが、しかし＜言語論的転回＞が引き起こす重層的なパラドクスの問題が十分に思惟し抜かれているとは言えないのである。その意味で『存在と時間』は＜言語論的転回＞の道を歩み切っていない。かくしてハイデガーの「転回」＝＜言語論的転回＞の＜どこから＞は、『存在と時間』におけるこのような＜言語論的転回＞不徹底さである。

## 2、ハイデガーにおける＜言語論的転回＞の＜どこを＞通って＞

### —「存在の歴運」としての言葉—

『ニーチェ講義』に典型的に見られるような「存在史的思惟」においては、存在（の理解）の歴史への接近が、存在をその都度歴史的に刻印づけている「根本語」Grundwortの分析を通じてなされる。例えば近世において人間が総ての根底に横たわる「基体」という存在論的ステイタスを獲得したという存在史的出来事は、根底に横たわる「基体」を意味する「ヒュポケイメノン」というギリシア語のラテン訳である「スプイェクトゥム」（ドイツ語ではSubstanz）が人間主体を意味する「ズプイェクト」（Subjekt）に転じたという言語的事実から接近される（Ga. 48, S. 180ff.）。デカルトが「我思う、我有り」cogito sumと言じ、ヘーゲルがSubstanzを同時にSubjektとして把握することが哲学の主題であると喝破し、ニーチェがSubjektの本質を「力への意志」として把握したのも、このような言語空間の中においてである。ここで、このようなレベルでの言葉の転変の事実は、歴史内での個々の人間（デカルト、ヘーゲル、ニーチェといった）の恣意的決定には還元できず、むしろその言葉が息づく歴史的「エポック」<sup>5</sup>の生起の、それ以上遡ることができない事実——「送り遣わされて」geschicktあるとしか言いようのない事実——に帰着させられると見做され、このような生起が「存在の歴運」Geschick des Seinsと呼ばれる。ハイデガーは、「測定できるものだけが、現実的である」Nur was sich messen läßt, ist wirklich.というマックス・プランクの有名なテーゼを現在の存在の歴運を端的に表現している範例と見なしているが、まさに現代の科学技術社会においてこのテーゼ自身は実証不能の前提であり、かといって人間が勝手に考え出したもので

もない。このような「歴運」を言語化するのは確かに個人としての人間であるが、その言葉によって表現される思想は、「単なる個人的見解」ではなく、むしろ「歴史的人間が己れの『言葉』として語る語」における「存在の歴史」の「反響」なのである（Ga. 48, S.20）。例えばデカルトがcogito sumといったから近世の主観性の支配が始まったのではなく、むしろ逆に、「主観性の蜂起」という西洋近代の歴史の根本動向の「反響」がデカルトを通してcogito sumとして語り出されたのである（逆にだからこそデカルトのテーゼはデカルト以外の当時の人々にも受容されたのだともいえる）。このようなレベルの「言葉」の中に、人間のその都度の歴史的空間を画する「存在」が保蔵されている。「言葉は存在の家である。その住まいの中に人間は住む（Ga. 9, S.313）。」逆に我々はこのような「言葉」を通してエポック的に刻印づけられた「存在」に接近できる。ハイデガーが「存在史的思惟」において伝統的な形而上学の「根本語」Grundwort（「ピュシス」「ロゴス」「イデア」、「コギト」、「力への意志」等）の解釈を通して遂行しているのは、まさにこのようなことであろう。言葉の解釈を通して存在に迫ろうとする点で、ハイデガーの「存在史的思惟」を＜言語論的転回＞の流れの中におくことはそれなりに正当である。というより『存在と時間』からこのような「存在史的思惟」へのハイデガーの「転回」は、『存在と時間』の持つ「言葉」の把握に関する前述の不徹底性を克服し、＜言語論的転回＞が逢着するパラドクスを歩み抜くための第一歩が踏み出された所産として捉えることができるのではないか。詳しく見てみよう。

「存在史的思惟」は、『存在と時間』のように存在への問いの超歴史的な地平——存在の多様な意味の統一的な分節化地平としての「テンポラリテート」——といったものを求めない。むしろここでもなされていることは、『存在と時間』が継承するカント的な「コペルニクスの転回」という発想の、a) 再転回、より根本的には、b) 脱構築、といよりむしろc) 脱構築された上でのある種の再転回、である。

a) 確かに「存在」に対して接近できるのは、いずれにせよ我々人間の側で「語り」出された「言葉」を介してではある。しかしその「言葉」の生起自身は、存在の「歴運」の「反響」として、「存在」の側から規定される。人間が自らの内にアプリアリに持つ存在理解の枠組み——カントで言えば「カテゴリー」、『存在と時間』で言えば「テンポラリテート」——といったものによって存在者の存在が規定されるのではなく、存在の「言い求め」Anspruchへの「反響」として「語り」出されるレベルでの「言葉」が人間の活動空間のエポック的な地平を刻印づける。このレベルでは人間が存在に言葉を投げかけるのではなく、存在から人間は言葉を汲み取る。この意味で「コペルニクスの転回」は再転回されるのである<sup>6</sup>。このレベルにおいては、人間は、自らの存在体制に即した形で存在経験の地平を制約する超越論的な「実存」Existenzとしてあるのではなく、自己の意のままにならない超越的な開けに晒された「脱・存」Ek-sistenzというステイタスを持つ。言葉に関する「コペルニクスの転回」の再転回は、このように人間の存在論的ステイタスに関する捉え方の「転回」と軌を一にしている。しかし「コペルニクスの転回」のこのような再転回は、より根本的に考えれば、次のような意味でその脱構築を意味する。

b) 『存在と時間』が助けを借りざるをえなかった「形而上学の言葉」自身が、カントの



「コペルニクス的転回」といった発想自体を担っているものである。即ち、経験の可能性の制約を人間の経験の可能性の制約から捉えるという発想は、人間の主観「ズプイェクト」をすべてのものの基体「ズプイェクトゥム」と見なす形而上学的な言語空間（本章の冒頭参照）の中で初めて妥当するものである。『存在と時間』から「存在史的思惟」への「転回」はこのような主観性の形而上学の根付く言語空間自身の克服をめざす。ハイデガー自身が認めているように、『存在と時間』は「主観性を放棄する思惟」（Ga. 9, S. 327）が貫徹できていなかった。しかし注意しなければならないことは、ここでいう「主観性の放棄」とは、主観性に対する客観性の優位といった同位対立的なアンチテーゼを立てることを第一次的に意味するのではなく、むしろすべてのものの根底に主観を据えるという発想を担う言語空間の生起自身としての「存在の歴運」への思惟レベルの深化を意味する、ということである。当然このレベルの思惟は「主観性」を基軸とすることはできず——主観＝根底的な実体という基本発想自身がそれから与えられる〈それ〉Esを問題にしているのだから思惟レベルが違っているのである——、従って、このレベルでは主観性を基軸とする「コペルニクス的転回」という発想そのものが妥当性を持たない<sup>7</sup>。このようなレベルでの「存在と語」への思惟の深化において、歴史は『存在と時間』以上に「より源初的に経験されている」（→序論のc）。かくして『存在と時間』から「主観性を放棄する思惟」としての「存在史的思惟」への「転回」は、「コペルニクス的転回」の単純な再転回（→a）ではなく、より根本的にはその発想の脱構築なのである。従ってこのレベルで存在を言じる思惟においては、コペルニクス的転回を単純に反転して〈「主観」としての人間の語りが「客観」としての存在に制約される〉とするもできない。この思惟においては、「主観」「客観」という形而上学的言語自身の歴運的な生起自体が問題だからである。むしろ『ヒューマニズム書簡』の冒頭（Ga. 9, S. 313f.）で述べられているように、このようなレベルでの思惟は「存在によって拘束されると同時に、存在のために自らを投入する」 l'engagement par l'être et pour l'êtreという力動的な両義性を持った遂行である。存在「が」アンガジェしてくることと存在「へと」アンガジェしていくこととの二つの意味を同時に込めた「存在のアンガジュマン」（l'engagement de l'être、このde は主格的属格であると同時に目的格的属格でもあるとハイデガーは言う）、このようなパラドクシカルな両義性を持った遂行において存在は言語化される。

c) このアンガジュマンにおいては、人間の側からの恣意的な決定、あるいは恣意的ではないにせよ人間自身の存在体制の側に定位した企投が主となるのではなく、人間には意のままにならない歴史の趨勢——存在の歴運のレベルでの——の側からの決定が主となっていることはやはり動かせない。人間は神のごとく世界を自由に創造し、歴史の運行を司ることはできないのである。この意味で、「コペルニクス的転回」は脱構築された上で再転回されているというのがより正確であろう。しかし、『形而上学の根本諸概念』講義で論じられているように、人間は単なる動物のように、存在者に対する無自覚な反応の中に没入しているのでもない。動物から人間を分つメルクマールである「言葉」は、やはり人間の何らかの「企投」entwerfenの所産である。しかしその場合その「企投」Entwurf は、——『芸術作品の起源』の中で言われているように——存在の側の「投げ」Wurfを「解き放つ」auslöschenという意味を持って

いる（Ga.5, S. 61、ent-という前綴りは「放つ」という意味を持ち、従ってEntwurfはWurfの解き放ちを意味する）。ここで言う「解き放ち」は、存在の投げから開放されることを意味するのではなく、その投げの中に盲目的・無自覚的に投げ入れられていることから、その「投げ」を自覚し・引き受けることであり、このような対自化こそが、言語化に他ならない。「思惟は、それ自身をして、存在によって呼び掛けの中に取り入れさしめ、以て存在の真理を言示sagenする（Ga. 9, S. 313.）。」デカルトやニーチェの「思惟」は、このような構造を持った存在の言語化である。

＜言葉の存在＞のステイタスに関する「コペルニクスの転回」の以上のような脱構築的再転回は、当然のことながら、すべての言葉について妥当するのではない。このような脱構築的再転回は、＜存在を歴運的に刻印づける言葉＞のレベルへの遡行——つまりその都度の歴史的世界の内容的な言語的構造化という「存在的」ontischなレベルではなく、そのような構造化自身のエポック的地平を画する「存在論的」ontologischなレベルへの遡行——によって初めてもたらされるのである。このレベルへの遡行を通して、＜言葉の存在＞と＜存在の言葉＞とのパラドキシカルな重層的循環の中への躍入がなされるのではないか。即ちこのレベルでの言葉が存在するということは、両義的意味を持った l'engagement de l'êtreを通して存在が言葉として贈り与えられることであり、逆にそのようにして贈り与えられた言葉を通して存在に接近することができるという循環の場の中への躍入である。このような思惟の跳躍を、『存在と時間』は、前章で論じた意味での「言語的転回」の不徹底性故に貫徹できなかった。『存在と時間』から「存在史的思惟」へのハイデガーの思惟の「転回」は、＜言語論的転回＞のラジカルな遂行——「言葉の存在」と「存在の言葉」との重層的循環の場への躍入——を通して、言語に関する「コペルニクスの転回」の発想を脱構築的に再転回するものとして捉えられるのではないか。

とはいえ、伝統的な形而上学の根本語の解釈に主眼をおく「存在史的思惟」においては、＜言語論的転回＞が逢着するパラドキシカルな重層的循環の場に主題的に飛び込み、その転回の行き着く先の内実を明らかにすることは十分なされていない。そのために次のように解釈される危険に常にさらされる。即ち、「存在」が、人間の歴史の運行を司る神のごとき存在者としてどこかにあって、神の啓示のごときものとして人間に言葉が贈られる、と<sup>9</sup>。あるいは、「物」に対する我々の関わりなしに、いわば真空の中で言葉が天から降ってくる、と<sup>9</sup>。以上のような誤解を避けるためにも、思惟レベルの深化としての脱構築的再転回の＜向かう先＞の内実を立ち入って論じておく必要がある。単に「言葉」を「存在の家」として捉えるだけではなく、むしろ、「言葉」による「存在の家」の建築現場への躍入が為されなければならない。それが為されているものとして、『言葉への途上』を中心とする後期ハイデガーの言語論を捉え返すことが以下の課題である。

### 3、ハイデガーにおける＜言語論的転回＞の＜どこに向けて＞

—「言示」Sageとしての言葉—

前章においてハイデガーの「転回」＝＜言語論的転回＞の＜どこを通過して＞は、カント的な＜コペルニクスの転回＞の発想の脱構築的再転回としての思惟の深化として捉えられた。その向かう先はどこか<sup>10</sup>。1930年代の講演『芸術作品の起源』は、民族の運命の軌道が展開される開けとしての「世界」と自らを閉鎖しつつしかしすべてを担う「大地」との「戦い」を集約的に形態化している「存在者」として、芸術作品を具体的に分析し、このような存在論的位階を持つ芸術の根源を「詩作」Dichtenという言語的営為に見出す。「ヘルダーリン講義」（1934／35年）から『言葉への途上』（1950年代）にかけてハイデガーが明らかにしようとすることは、大地の上、天空の下での人間的居住空間の樹立が、何らかの「物」との関わりの中で、言語的に（というより「詩人的」*dichterisch*に）遂行される力動的な構造である。このようにして、＜コペルニクスの転回＞の脱構築的再転回としての思惟の深化が向かう先が示唆される。それは、「物に制約され」*be-dingt*、大地の暗がりや天空の運行といった人間を凌駕する自然（ピュシス）の中に担われる人間の根源的居住を初めて開く言葉としての詩的言語——「詩作することこそが、本来的な住まわせることである」（VA, S. 183）——への躍入である<sup>11</sup>。ここにおいて存在と言葉との関係は人間の居住の中でより具体的・動態的に捉えられるようになる。詩的言語に関するハイデガーの議論を理解するための手がかりとして、我々は、人間の原初的居住の構造を現象学的にどう捉えることができるかをまず瞥見しておこう。

現象学的に言って、人の係わりとの相関性を離れて世界自体や物自体は意味がなく、世界と物との区分・連関の仕方も人との係わり方との相関性を捨象しては意味がない。その際の構造を次の二点から見てみよう。

a) 一義的に分節された物が自体的にまずあって、そこから一義的に決定される連関として世界があるともいえず、反対に一義的に分節された世界がまずあってその分節の結節として物があるともいえない。人間が、物を定点として全体的世界への関わりを開き、逆に全体としての世界から物を位置づけるという、いわば＜解釈学的循環＞を生きることが現象経験の実態に即しているのではないか。とりわけこのような＜解釈学的循環＞が不可避になるのは、新たな居住空間を開基するレベルで人間が大地の上に住まいを樹立するような場面である。テキスト解釈の場面との類比から考えれば分かりやすいが、全体との関わりを確定するためにはまず部分から出発しなければならない、しかし部分の真の意味は全体から初めて確定されるというパラドキシカルな循環——世界と物とのどちらが先にあるのでもなく、むしろ相互に相互の存立を与え合うという力動的循環関係——は、そのテキストが初めて読むテキストである場合（＝新たな居住空間の建立の場面）にはとりわけ不可避になるのである。

b) この時——テキスト解釈との類比を続けると——解釈者は、テキストが語り掛けるものをいわば己を無にして聞き入れなければならないのであるが、それは単にひたすら受動的になることを意味するのではなく、テキストから語り掛けられていることを己なりの仕方で行き

受け、己なりの仕方に対自化する態度決定が必要である。これは、l'engagement par le texte et pour le texteとでもいうべき両義性をはらんだ態度決定である。そしてこのような人間のパラドクシカルな態度決定を通して、全体への関わりがその都度確定され、全体を集約するような部分（テキストで言えばキーワード）が析出する（→a）と言えるのではないか。

人間の活動空間を開基する住まいの現象学的に見た構造は、以上のような重層的パラドクス（aかつb）をはらんだ＜解釈学的モデル＞によって捉えられるのではないか<sup>12</sup>。このような＜解釈学的経験＞hermeneutische Erfahrungの媒体こそが「言葉」であり、この経験を通して存在そのもの——もちろん我々にとって意味のある存在である——が「言葉」になって立ち現れてくるのではないか。以上のような議論を踏まえて、『言葉への途上』を中心とするハイデガーの言語論を見てみよう。我々が＜解釈学的モデル＞において捉えたような人間的居住のパラドクシカルな力動性の場を、後に触れるように、ハイデガーは「それ自身で振動する領野」として捉え、その揺らめきの「すべてを押さえ止める振動」alles verhaltende Schwingungとして「言葉」を捉える（ID. S. 26）<sup>13</sup>。「それ自身で振動する領野」としての人間の居住空間とその振動を「押さえ止める振動」としての言葉とはどのような関係にあるか。先のaとbに対応する順で見よう。

a' ) ハイデガーは「語」の生起を、世界と物とを分割しつつ結びつける始源的布置形成の生起というレベルで捉える。即ち、世界と物とのあいだを取り持ちつつ、両者を分かつのは「語」の働きによるものとされ、この働きは「あいだ分け」Unter-Schied (Ga. 12, S. 22)と呼ばれる<sup>14</sup>。世界と物との「あいだ分け」は、人間の始源的居住において経験される両者の間の分化と統合のとめどない「振動」を「押さえ止める振動」としての「言葉」によって生じると言い換えることができよう。「物」は、「世界」との間のこのような始源的布置を与える「語」によって、初めてその「物」として「世界」から切り出される。「語は物への関わりの中にあるだけでなく、むしろ語は物を、まさに存在する存在者としてこの『存在』の中へもたらす (Ga. 12, S. 177) 」。この意味で「語」が「物」に「存在」を与える。ハイデガーはシュテファン・ゲオルゲの詩句「語の欠けたところ、物はあらずともよし」をこのように解する。

この場合「物」は単に全体的「世界」の単なる構造結節としてあるのではなく、むしろ全体の集約者として、かけがえのない自性を持つと、ハイデガーは考える。そうかといって逆に「世界」は、アトム的な「物」の単なる関係総体にすぎないのでもなく、むしろそれ自身として独自の自性を持つとされる。むしろ両者の関係は、「世界は物にその本質を恵み与える。物は世界を振る舞わせる (Ga. 12, S. 21) 」というものであるとされる。そして世界と物との「あいだ分け」こそが、このように両者を独自の自性において生起させる。各々にこのような「自性をもたらす」das erbringende Eignernことは「性起」Ereignis と名付けられ、「世界と物とのあいだ分けが、世界を振る舞わせることの中へと物を性起させ、物を恵むことの中へと世界を性起させる」 (Ga. 12, S. 22) 、と言われる。＜アトミズム対ホーリズム＞という伝統的図式を脱構築するこのような議論は、人間的居住の建立において生きられる構造に関す

る先の〈解釈学的モデル〉（→ a）から見れば、事柄そのものによく即しているように思われる。むしろアトミズムやホーリズムの方が、現象学的事実を一面化した産物なのではないか。

b' ) しかも、このような「あいだ分け」は、世界や物への人間の態度決定と無関係にあるのではない。確かに「死すべき者」である人間は神のごとく存在を創造することはできず、歴史の運行を自由に支配することはできない。その意味では人間は「あいだ分け」の中に投げ入れられている（ちょうど解釈者自身がテキストを生み出したのではないように）。かといって人間は、単なる動物とは違って「死を能くする」者（自分が死すべき有限な存在者であることを引き受ける自覚的存在者）であり、動物のように世界や物に単に受動的に反応するのではない。人間は、自らが生み出したのではない「あいだ分け」の中に投げ入れられつつ、それを自覚的に引き受けるような「死すべき者」なのである。世界と物との分離と統合の「振動」を、「死すべき者」である人間は「迎え入れ、聞き取りつつ言示」*entgegenkommendes hörendes Sagen*（Ga. 12, S. 249）することによって「押さえ止める」と言うことができる。「あいだ分け」のこのような自覚的引き受けとしての人間の言語遂行をハイデガーは「呼応」*entsprechen*（乃至「呼び応え」*ent-sprechen*）と名付ける<sup>15</sup>。「死すべき者が、あいだ分けからあいだ分けへ呼ばれて、自ら語る仕方、それは呼応である（Ga. 12, S. 29）。」「存在」（具体的には世界と物の「あいだ分け」として出会われる）と人間との自性獲得は、このような「呼び応え」という言語化を通して成就される。即ち、その中で人間と存在とが相互に本質を贈り合う「それ自身として振動する建造物のための建築道具を思惟は、言葉から受け取る」。何故なら、「言葉とは、最も繊細で、しかし同時に、最ももろいものでありながらもすべてを押さえ止める振動」だからである（ID. S. 26）。このような「すべてを押さえ止める振動」として、我々は「存在の家とかつて名付けられたところの言葉」の「本質」をまさにその家を建築する現場において力動的に捉えることができる（→前章末尾、及びID. S. 28参照）。

「あいだ分け」と「呼び応え」とは相互に入れ子になっている。これは当然の話で、「あいだ分け」とは世界や物に対する人間の態度の構造化——この構造分節は人間が自らの内から生み出したのではないが——以外の何者でもなく、まさにこの構造を自覚的に引き受けることが「呼び応え」*ent-sprechen*としての言語化に他ならないからである。世界や物が相互に自性を与え合うような力動性において言語化されるのは、まさにその言語化が「呼び応え」*ent-sprechen*という仕方ではなされるからである。要するに、どこか彼岸のようなところにある「存在」なるものが「あいだ分け」を人間とは無関係に生み出し、次に人間があたかも啓示の言葉のようにそれを受け入れるのではなく、あるいは逆に人間が言葉を通じて神の如く存在を作り出すでもないのである。むしろこの両極端の発想の根底にある伝統的図式（一方に「存在」を対象的な「存在者」として立て、他方に主体としての人間を立てる）の彼岸に「あいだ分け」への「呼び応え」はある。ここにおいて〈客観対主観〉という伝統的図式の脱構築がなされている（Vgl., Ga. 12, S. 127-128）。このような脱構築も、先の解釈学的モデル（→b）から見れば、むしろ具体的に経験される「事象そのものへ」の還帰を意味するのではないか。

「あいだ分け」への「呼び応え」として発せられる言葉を通して、存在は、固有の自性を持つ

た世界や物の一定の布置の中で開示される。ハイデガーによれば、存在のこのような「示現」Zeigeとして言葉は本質的に立ち現れるとされる。このようなレベルでの言語生起は「言示」Sage, Sagen と呼ばれる。かくして言葉の本質とされる「言示」Sageは存在の「示現」Zeigeである（Sagenは語源的にZeigenに由来する、Ga. 12, S. 188）。「言葉の本質的な立ち現れは、示現としての言示である（Ga. 12, S. 242 ）。」<sup>16</sup>「言示」としての言葉を通して、世界や物はホーリズムにもアトミズムにも尽きない固有の自性において出会われ、このような出会いを経験する人間もまた「死すべき者」としての固有な自性を生きる。かくして「言示の示現の中に動くものは自性化das Eignenである（Ga. 12, S. 246）。」このように自性を生起させる言葉として、「言示」は、単なる表現手段、コミュニケーション手段ではなく、言葉としての固有な自性を獲得する。そしてこのように「自性獲得した語が語るところでのみ、存在は有る Sein gibt es（Ga. 12, S. 155）。」「現存在が存在する限りにおいてのみ、即ち存在理解の存在的可能性が存在する限りにおいてのみ、存在は『有る』 gibt es Sein」（Ga.2, S. 281）という『存在と時間』の立場から、コペルニクスの転回の脱構築的再転回という思惟の深化を経たハイデガーの＜言語論的転回＞の到達点を、我々はこちらにはっきり見て取ることができる。このような＜言語論的転回＞が含意するところを明らかにすることによって、その＜どこに向かって＞の内実をより具体的に示すことが以下の課題である。ハイデガーの＜言語論的転回＞は、1、＜言語論の転回＞、2、＜言語論を通しての時代の転回＞、3、＜言語論的転回＞のラジカルな遂行への方法論的転回を含意する。この順で見ていこう。

1 「あいだ分け」-「呼び応え」という「言示」の構造は、分析哲学的に遂行される＜言語論的転回＞において問題とされている「日常言語」や「理想言語」といった言葉には確かに当てはまらない<sup>17</sup>。しかしまさにハイデガーはこのようなレベルの言葉を問題にしているのではないのである。というよりむしろ、言葉を道具視する分析哲学的な言語論（「すべての思惟と言葉」を「技術的・論理的に構成可能な記号体系に服従させようとする」「技術主義的・科学主義的言語観」Ga. 9 S. 70 <sup>18</sup>）自体をハイデガーは批判しようとしている。ハイデガーが何より問題にするのはむしろ詩的言語である。彼によれば、「詩作」（及びそれに等しい位階を持つものである「思惟」）こそが、「言示」をElement ——魚のエレメントは水であるという意味での「本質境域」 Ga. 12, S.178 ——とする言葉であり、まさにそれゆえに、「詩作」は「原言語」（Ursprache, Ga. 4, S. 43）である、とされる。昨今喧しく論じられる「言葉の頹落」Sprachverfallは、言葉がこのような「エレメント」から抜け落ちherausfallen続けていることに存するとハイデガーは言う（Ga. 9, S. 318）。「最もelementarな語の力」を真に護持する（→第一章冒頭参照）ためには、哲学はまさにこのような言葉のElementに遡行することが必要になるのではないか<sup>19</sup>。詩的言語の解釈を軸にするハイデガーの＜言語論的転回＞は、以上の意味において、分析哲学的な＜言語論的転回＞の前提する言語論自身を「転回」させ、「最もelementarな語の力」が発源する言葉のエレメントへと向かう。かくしてハイデガーの＜言語論的転回＞は＜言語論の転回＞を含意する。

2 「言示」は単に言葉のエレメントであるというだけではない。「あいだ分け」-「呼び応え」という構造を持つ「言示」は、まさにそのelementarな力を通して、神とも動物とも異な

る人間固有の「住まい」の「本質境域」Element<sup>20</sup>を切り開くものでもある。「我々の存在が言葉の中へと固有化される限り、我々は、性起の中に住む」(ID. S. 26)。「あいだ分け」-「呼び応え」についてこれまで言われたことから明らかなように、「言示」によって開かれる人間の住まいのエレメントにおいて出会われる世界や物は、もはや人間が意のままに表象し vorstellen、追いつて nachstellen、用立てる bestellen ができるような存在様式を持った存在者(ハイデガーは「用象」Bestandと呼ぶ)ではない。むしろそれ自身の方から、それ自身の存在の重みを持ったものとして出会われる。このようなElementにおいて開かれる「住まい」において、人間は、意のままにならないものに晒されながらも、それをそういうものとして引き受けていくような有限性を自覚した存在者としてある。『野の道』の中で言われるように(Ga. 13, S. 88)<sup>21</sup>、天空の広がりには枝を広げ、大地の暗がりには根を張る櫟の木が、まさにこのように堅牢無垢gediegenに栄えるgedeihenためには(つまり単なる資源=用象として篡奪されないためには)、まずなにより人間自身がそういう至高の天空の呼び求めに用意を調べ、大地に守られた有限な存在者であることを自覚的に引き受けなければならない。このような「大地」や「天空」といったElemente——この場合は「諸元素」という意味での「諸エレメント」<sup>22</sup>——を出会わしめ、それを死すべき者であることを自覚した人間の「本質境域」Elementたらしめるのが、「あいだ分け」-「呼び応え」という構造を持った「言示」なのである。言葉がまさに人間のエレメントを開くという意味で、このレベルの語は「エレメンタール」な力を持つとも言えよう。ところが現在においてこのような人間のエレメントは徹底的に損なわれている。ハイデガーは世界や物や人間が固有の自性を喪失し、存在がおしなべて単なる「用象」としてしか見られていない現在の歴史空間の根本動向の中に、「神の死」や「大地の荒廃」、更には人間自身までもが生化学的に再生産されるような事態の本質(VA. S. 91)を見ている。ハイデガーがなそうとしているのは、ニヒリズム、環境、生命倫理の問題といった現代社会の危機のオントローギシュなレベルでの克服であり、世界や物や人間が自性を発現させるような新たな歴史空間(「別の原初」)に向けての時代の「転回」である(Vgl., Ga. 12, S. 149)。そしてこのような自性の発現は「言示」においてなされる。かくしてハイデガーの<言語論的転回>は、言葉のエレメンタールな力——人間のエレメントを開くという意味で——がそこから発現する言葉のエレメント(→1)へと遡行することによって時代そのものを「転回」させる試みである。よってハイデガーの<言語論的転回>は、<言語論を通しての時代の転回>を含意する。1で述べた<言語論自体の転回>という意味でのハイデガーの<言語論的転回>は、今述べた意味での<言語論的な時代の転回>と表裏一体であることは言うまでもない。前者は、道具的言語論から「言示」としての言葉への「転回」を意味し、しかしまさにこのことは、すべての存在者(言葉を含めて)を人間の道具のごときものとみなす現代文明からの「転回」を意味するからである。

3 「現存在が存在する限りにおいてのみ、即ち存在理解の存在的可能性が存在する限りにおいてのみ、存在は『有る』」 gibt es 《Sein (Ga.2, S. 281)》という『存在と時間』の立場から、「自性獲得した語が語るところでのみ、存在は有る Sein gibt es (Ga. 12, S. 155)」という立場への「転回」=<言語論的転回> は、存在へと迫る方法論の<転回>を

必然的に引き起こす。即ち、自己及び存在についての人間の理解の内在的な徹底化という『存在と時間』の方法から、「言葉を、言葉として、言葉へともたらず」(Ga.12, S. 230) という方法への＜転回＞である。このような仕方での言葉の所在究明は、『存在と時間』でなされたように言葉を人間の実存論的構造としての「語り」Redeに還元する(第一章参照)のではなく、むしろ逆に「我々の方を、言葉の本質の所在へともたらず」(Ga. 12, S. 10) という仕方でなされる。これは具体的にはエレメンタールな語の力が躍如としている(とハイデガーが見なす)ヘルダーリンやトラークルやゲオルゲの詩句の「解釈」という言語的営為を通してなされる。詩として言表された言葉を起点として、その言葉を、「言示」＝「示現」へのレベルへと解釈的につれ戻すという仕方で、ハイデガーは「我々を、言葉の本質の所在へともたらず」ことを試みるのである。先に挙げた「語の欠けたところ、物はあらずともよし」自体がゲオルゲの詩句である。そしてまさにこのような詩句の「解釈」の営みをこそハイデガーは思惟の課題と見る(その意味では、先述の現象学的観点からの――言語的な道行きを通してではないような――解釈学的モデルの抽出は、いわば登り切った後に捨てられるべき梯子でしかない)。詩作的に「言示された語に注意し、それが正しく解され保たれるよう思索し、そうすることによって詩作者を手助けする」(Ga. 4, S. 30) ことが思惟者の任務である、とされるのである<sup>23</sup>。いずれにせよ、「言葉の本質」の所在そのものが、言葉を通しての(詩句の解釈としての)、言葉についての思惟的な「経験」Erfahrenの「道行きを経て到達される」(Erfahren=eundo assequi, Ga. 12, S. 159)。この点に、ハイデガーにおける＜言語論的転回＞の「方法論的」(methodisch、より適切な言い方をすれば「道行き、道程=metahodós」的)な首尾一貫性を見ることができる。まさにこのように＜言葉への途上＞にあることを通して、「言葉の本質」としての「言示」が、「存在の本質的な現成」としての「示現」に他ならないことが明らかにされる。ここにおいて＜言葉の存在＞と＜存在の言葉＞との間のパラドクシカルな循環の場への躍入が貫徹されている。即ち、＜言葉の存在＞は＜存在の言葉＞であり、しかもこのこと自身が言葉を通してErfahrenされるのである。かくしてハイデガーの＜言語論的転回＞は、＜言語論的転回＞が逢着するパラドクスを、言葉が生い立つ言葉の根radixに向けての――更にはその根がそこから養分を吸収するElementに向けての――「経験」(Erfahren=eundo assequi)を通して生き抜き、このようなradikalな「道行き」(Erfahren)において言葉への「途上」(auf ein Erfahren=auf ein Unterwegs sein, Ga.12, S. 167)にあり続けようとする試みである。この意味でハイデガーの＜言語論的転回＞は、＜言語論的転回＞の「方法論」(道行き=メタ・ホドス)のradikalな遂行を含意する。

1～3をまとめて言えば、詩句の「解釈学」として遂行されるハイデガーの＜言語論的転回＞は、言語論的転回(→1)を通して時代そのものを転回させる(→2)という道(ホドス)を歩み抜こうとする方法論(メタ・ホドス)的にラジカルな＜言語論的転回＞(→3)である。このようにして「最もエレメンタールな語の力」の護持――『存在と時間』では貫徹されなかった――に向かうこと、これが彼の「転回」＝＜言語論的転回＞の＜どこに向かって＞の内実である。ハイデガーは「解釈学」(ヘルメノイティーク)を、歴運のメッセージを告げ知らせる使者「ヘルメス」に結びつけている(Ga.12,S. 115)。まさに彼による詩句の「ヘルメノイティーク



ク」は、＜言語論的転回＞の「方法論」的にラジカルな遂行を通して、人間の始源的居住のパラドキシカルな解釈学的構造（→上述のhermeneutische Erfahrung）に飛び込み、現在徹底的に損なわれているそのような居住を新たに開くエレメンタールな語の力の歴運的なメッセージの報知を意味するのではないか。このようなヘルメスの営為としての詩句についての「解釈学」の中に、日常言語の分析でも理想言語の構成でもない独自の＜言語論的転回＞の可能性を見いだすことができるのではないか。

\* ハイデガーの著作からの引用は次の略語で示す。

Ga. : Martin Heidegger, Gesamtausgabe. その後の数字は巻数。

VA. : Vorträge und Aufsätze, 1990年版

ID. : Identität und Differenz, 1982年版

#### 注

- 1 Richard Rorty : *The Linguistic Turn: Recent Essays in : Philosophical Method*, Chicago Press, The University of Chicago. pp.8-9
- 2 1953年の『言葉についての一つの対話から』の中でハイデガーは次のように述べる。「言葉と存在への省察は私の思惟の道を早くから規定しており、まさにそれ故に、（その関係の）究明は、まったく主題化されなかった。『存在と時間』という書物の根本欠陥は、私があまりにも早急にそしてあまりにも先へと進みすぎたということだろう。」（Ga.12, S.88f. かっこ内は吉本）
- 3 ＜言葉の存在＞のこのような捉え返しによって、従来の言語理論における諸々のアポリアがいかに解決されるかについては、拙著「『存在と時間』における言語論の可能性」（摂南大学経営情報研究第2巻1号）参照。
- 4 （存在の意味の理解地平を与えることを最終目的とする）現存在の時間的分析は、それに先だって、存在一般の明らかにされた理念を必要とするという循環の問題として、ハイデガーはこの問題に『存在と時間』当時気づいているとも言える（Ga. 2, S. 441）。
- 5 「エポック」をハイデガーは次のように存在の「エポケー」から捉える。「存在が自己の本質の真理によって、明らめつつ、おのれの許に留まることを、我々は存在のエポケーと名指しうる）。」「存在のエポケーと言うことから、本来の世界史がその中に存する所以のその運命のエポック的本質が由来する。」（Ga, 5, S. 337,338）
- 6 初期ハイデガーも『時間概念の歴史への序説』の中で、フッサールの範疇的直観及びそのアプリアリ性の議論を踏まえて、「範疇的なもの」は単に人間の認識体制の側に属するのではなく、対象の側に属するということを強調はしていた。しかし、『存在と時間』ではカント的な超越論的主観性の枠組みに制約されて、このような洞察が貫徹されていないように思われる。
- 7 まさにそれ故に、言葉を、人間的主観が持つ「世界観」を刻印づけるものとして捉えるフンボルト的発想をハイデガーは拒否するのである。言葉をこのように人間的主観に帰着させるという発想自体を担う言語空間の生起をハイデガーは問題にしているからである。Vgl., Ga. 12, S. 234ff.
- 8 そもそも「存在」を、神という「存在者」から捉えること自体が、存在と存在者とを混同するという

根本的な誤謬を犯している。

- 9 初期ハイデガーにおいては確かにこれは言えることかもしれない。しかし『形而上学とは何か』に対する後書きの第五版におけるハイデガー自身による書き換え等からも分かるように、ハイデガーの「転回」は、存在者或いは物の存在論的復権としても捉えることができる。この問題は拙著『ハイデガーにおける物の超越性の問題と現代社会の危機』（哲学研究、第562号、京都哲学会）の中で詳しく論じた。
- 10 カントは、自らの発想の枠組みを内部から脱構築する可能性を秘めた『判断力批判』において次の意味のことを述べている。即ち、「情感的判断力」は、「自然が、その美しい形態において形象的figürlichに我々に語りかけてくる暗号文字の解釈」ともいうべきものであり、このような自然はもはや悟性のカテゴリーに規定されたニュートンの自然ではなく、「自然によって限定された経験の限界を超えて横たわるものを少なくとも求めようする」「美的理念の叙述能力」によって勝ち取られた「別の自然」である。この「別の自然」は現象の現存在としての自然のカテゴリー的規定によっては概念的に定義できないようなその形象的性格のために、「詩的な芸術」において到達される（Kant, *Kritik der Urteilskraft* §49, §42）。ハイデガーはカント的枠組みの脱構築的再転回の貫徹によって、「詩的な芸術」によって到達可能、理解可能であり、「暗号文字の解釈」を要するような「別の自然」をこそ、むしろ人間によって本来的に生きられ経験された自然とみなしうることへの道を拓く。この問題は別のところで詳しく論じたいが、例えばカントにおける悟性と構想力の間の、つまり人間の「心の状態」としてのSpielが、ハイデガーにおいては人間を含む世界自身のSpiel（Spiegel-Spiel乃至Zeit-Spiel-Raum）として人間の源初的居住の在り方として捉えられる。さしあたりは以下に挙げたりーデルとガーダマーの議論を参照。Manfred Riedel: *Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers* in : *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* 1, S.75-76 ; Hans-Georg Gadamer : *Wahrheit und Methode* in : *Gesammelte Werke* 1, S.103
- 11 『存在と時間』において「詩的語り」*dichtende Rede*が殊更目標とするのは、「情態性の諸可能性の伝達、即ち実存の解明」であるとされた（Ga. 2, S. 216）。これと比較すれば、「転回」以降の詩の位置づけの変化は明瞭である。というより、まさに詩的言語に重要な存在論的位置を与えるということそのものが、彼の「転回」の一契機であるとも言えよう。
- 12 周知のように『存在と時間』は、「実存」の存在様式自体を解釈学的構造を持ったものとして捉えた。ところがその「実存」が、コペルニクスの図式の脱構築的再転回を通して「脱・存」へと転回した今、「実存」の解釈学的構造自体も、人間を凌駕する歴史空間自身の趨勢や人間の把握をどこまでも逃れる大地の隠れといった人間の力の及ばない領域との関わりへと「転回」すると言えないか。解釈学的な構造を経験そのものの構造とし、そういう経験の媒体として言葉を捉えた議論（拙論とは少し論点がずれるが）としては、Hans-Georg Gadamer : *Wahrheit und Methode* in : *Gesammelte Werke* 1, S.352ff., 387等を参照。
- 13 『同一性と差異』のテキストに即して言えば、ここで問題になっているのは、人間と存在とが相互に本質を与え合う「振動」のみであるが、以下で論じるような世界と物とのあいだの循環的相互措定の運動性についても同様のことが言えるように思われる。
- 14 「区別」*Schied*されたもの（世界と物）の「根底」*Unter*、「あいだ」*Zwischen*にあって、初めて

## 存在と言葉

その区別を生み出し、そうすることによって両者の親密な相互関係を生み出すという意味でUnter-Schiedと呼ばれる。Schied des Zwischen (あいだの分離)とも言い換えられ、この点からここでは「あいだ分け」と訳してみた。

- 15 sprechen (語ること) の一つの在り方であることが強調される場合特にent-sprechenと表記される。
- 16 『存在と時間』にあって曖昧なままに放置されていた「ロゴスの根本意義」としての「語り」Rede (→第一章のc) がここで中心的な意味を持つようになる。「言示を意味する最古の語」は、「ロゴス、すなわち、存在者をそれが存在することにおいて示現しつつ現象させることである」(Ga.12, S.224、下線部はハイデガーによる強調)。
- 17 「あいだ分け」－「呼び応え」において生起している事態は、古典的な「分析哲学的」言語理論を念頭に置いて言えば、acquaintanceのレベルで のSinn とBedutung との一体的生起とでも言うべき事態である。確かにこのような言語生起の構造は、ラッセルやフレーゲが問題としているような「日常言語」及び「理想言語」といったものには当てはまらない。
- 18 ここではカルナップの名が挙げられている。
- 19 「できあがった言語の構造分析」を突き抜けて「意味のマグマに働きかけ裁ち切る」「意味発生の追求」にまで遡ろうとしたソシュール(丸山圭三郎他『文化記号学の可能性』日本放送出版協会、5頁)も、言葉のこのような「エレメント」へと遡行しようとしていると言える。
- 20 ハイデガーの思惟が人間のこのような「エレメント」の探究である事に関しては拙著『技術社会の危険と詩人的な住い』(『人間存在論』第一号所収) 参照。
- 21 Thomas A. Davis .: Meeting Place in : Heidegger und the Earth における解釈参照。
- 22 クラウス・ヘルトが、ヘラクレイトス等を現象学的に解釈しつつ提出した(おそらくは後期ハイデガーの議論が踏まえられている)意味での「諸エレメント」がここで念頭に置かれている。Klaus Held : *Die Entdeckung der Natur* , 1993年、京都での講演(筆者はこれに参加した。『人間存在論』第一号に訳出されている)
- 23 まさにハイデガーは詩の解釈－詩人との対話－という方法を採用ことによって、モノローグ的・私秘的な言語を超えようとしている。更に彼はヘルダーリンの詩句「我々是一个の対話である」を解釈し、「言葉は対話としてのみ本質的である」と述べている(Ga. 4, S. 38f.)。